# *Perplejidad del pensar utópico*[1]

Patricio Miranda Rebeco.

En el contexto de las actuales transformaciones sociales el pensar utópico enfrenta obstáculos que interrogan radicalmente a su actualidad (cuando no a su disolución). Muchos logran ver el actual "sentirse pedidos" cultural de las sociedades complejas en Occidente. Muchos también están en condición de observar la perdida de orientaciones proyectuales[2] en el confluir de la *era de la ciencia y la técnica*[3] con acelerados procesos de diferenciación funcional. La función clásica de la política de ser instancia de orientación normativa de la sociedad queda a lo menos puesta en tensión.

Se ha convertido ya en un tópico el que estamos más que en una época de cambios, en un cambio de época. "No sólo se trata de transformaciones dentro de un marco de continuidad. Más que una época de cambios, se vive un verdadero cambio de época" (PNUD, 2000). Ello trae aparejado, entre otros, la crisis de los referentes que cumplían la función de dar seguridad. Crisis que sumada a la complejidad creciente de la 'sociedad mundial' instala la incertidumbre como rasgo distintivo de los tiempos que vivimos. Como observa Giddens, vivimos "en un mundo que nos ha cogido por sorpresa". La incertidumbre en el presente ya no refiere a que la existencia, en el nivel individual o colectivo, sea más arriesgada que la de otras épocas. "Se trata más bien de que las fuentes y el alcance del riesgo han cambiado".[4] Lo que Giddens llama, el 'riesgo fabricado', es el resultante "*de* la intervención humana en la naturaleza y en las condiciones de la vida social"[5].

En un tiempo de cambio epocal no hay cartas de navegación que permitan surcar las aguas de un futuro cuyos contornos están por perfilarse. En este contexto, más problemático resulta aún la cuestión de si tales contornos pueden ser intencionalmente configurados. Lo claro es que se vive en un período de transición, pero no se sabe bien hacia dónde evolucionará. (PNUD 2000). Todo este proceso de transformaciones profundas conlleva la emergencia de nuevos problemas que se sustraen de los esquemas conceptuales y de los códigos de interpretación de las fases anteriores. "Tantos cambios y tan pocos mapas son unas de las fuentes principales del malestar de la incertidumbre y desasosiego que tanto se manifiesta en el mundo actual" (Kliksberg). Es como si todos los hitos sólidos de la vida cotidiana estuvieran en proceso de disolución. ¿Será también ese el destino del pensar utópico?

De alguna manera nuestro tiempo experimenta una ausencia de porvenir[6].

En la década del '70 Pablo VI se refirió a la utopía como esa "forma de crítica de la sociedad establecida [que] provoca con frecuencia la imaginación prospectiva para percibir a la vez en el presente lo posiblemente ignorado que se encuentra inscrito en él y

[1] Artículo publicado en Revista *Persona y Sociedad*, Vol. IX, no 2, 2005, 93-114.
[2] Cf. DONATI, P., *Pensiero sociale cristiano e società post-moderna,* Roma, Editrice a.v e., 1997
[3] La expresión es de K. O. Apel.
[4] GIDDENS, A., *En defensa de la sociología*, Madrid, Alianza Editorial, 2000, p. 75
[5] GIDDENS, A., *En defensa de la sociología*, Madrid, Alianza Editorial, 2000, p. 75
[6] PEÑA, C., en RICHARD, N. (ed.) Revisar el pasado, criticar el presente, imaginar el futuro, Santiago, Universidad ARCIS, 2004, p. 326

para orientar hacia un futuro mejor"(*Octgesima Adveniens, 37)*[7]. Hoy ese optimismo presupuesto ha entrado en un franco (¿irreversible?) proceso de disolución. ¿Le queda algún espacio a una ética que apunta a la configuración del espacio público? Si la ética política es inseparable de la cuestión de si es posible un mundo distinto, hay que decir que los tiempos que corren no le son precisamente favorables.[8] Antes bien, la radicalización de la escisión entre las esferas valorativas en el contexto de "la época de la ciencia"[9], ha ido de la mano –como observa Apel- de la retirada de los valores y normas desde el ámbito de lo público. La tendencia que se puede constatar, habla más bien de la subsunción de los discursos públicos en los discursos formulados en los códigos de la racionalidad experta. Entonces, la política en "cuanto expresión más alta de lo público"[10], ¿puede aspirar, no sólo a la crítica de lo establecido, sino también a la configuración de la sociedad en función de algún 'deseable humano'?[11].

El escenario para la ética política se vuelve más sombrío con la profecía autocumplida de la muerte de las utopías. Hemos matado los sueños, dejemos de soñar, parece ser el imperativo ya instalado en el sentido común. Pero tal descripción no parece tan inocente ni resulta del todo desparadojizada. La paradoja parece estar en que, de la mano del retraimiento de los sueños colectivos, "de las dificultades de soñar […] un futuro mejor[12], del "retraimiento de la política"[13], se ha instalado la ilusión de un sueño ya finalmente realizable en el 'fin de la historia'[14]. Una *utopía nihilista* –según la acertada expresión de Hinkelammert- ha venido a ocupar el lugar despoblado por la muerte de las utopías. A la ética política en tales condiciones no le queda más que desplazarse por el plano inclinado de la *razón de estado* a la *razón de mercado*. Así las cosas, el único oficio que le queda a la ética política, fuera de apelar a la coherencia de los políticos, es ayudar a quitar los obstáculos (entre ellos, tanto los sueños colectivos como la realidad misma - como lúcidamente sostendrá Hinkelammert) para que la *societas perfecta* del mercado se realice. El automatismo del mercado torna innecesario el *hacerse cargo de la realidad,* lo que resulta funcionalmente equivalente con decir que se torna innecesaria la política misma y, con ella, a la ética política. Tal es la perplejidad que nos mueve en este ensayo.

## La utopía como horizonte de orientación normativa de la ética política

[7] Pablo VI vincula el renacimiento de las utopías con el esfuerzo por "resolver el problema político de las sociedades modernas" ante la debilidad de las ideologías expresadas en los sistemas concretos en que tratan de realizarse.

[8] El siglo XX ha presenciado la aparición de antiutopías, o utopías al revés, a veces llamadas 'distopías', "que obedecen al pesimismo peculiar de algunos sectores de la sociedad contemporánea". "En ellas se describe la peor sociedad posible, y no la mejor, al mismo tiempo que se acentúan los rasgos más perniciosos de los que han caracterizado a ciertas terribles sociedades modernas, como lo han sido las totalitarias". GINER, S., *Historia del pensamiento social, 10ª ed.*, Ariel Historia, Barcelona, p.190

[9] APEL. K.O., *Necesidad, dificultad y posibilidad de una fundamentación filosófica de la ética en la época de la ciencia,* en SALVAT, P., Curso: habitar la sociedad: ética política, Lecturas escogidas, Santiago, Universidad Alberto Hurtado, 2002, p. 105-125

[10] REMOND, R., *Política,* en Diccionario de ética y de filosofía moral, México, Fondo de Cultura Económica, 2001, p. 1253

[11] La expresión es de Ricoeur.

[12] PROGRAMA DE NACIONES UNIDAS PARA EL DESARROLLO, *Informe sobre el Desarrollo Humano en Chile 2000, Sinopsis,* PNUD, Santiago, 2000, nº IV

[13] PROGRAMA DE NACIONES UNIDAS PARA EL DESARROLLO, *Informe sobre el Desarrollo Humano en Chile 2002,* Santiago, PNUD, 2002, p. 11-112

[14] Como reza la conocida tesis de Fukuyama.

Nacidas las utopías en el contexto de la sensibilidad ante las limitaciones del optimismo renacentista, "trazaron, por vía de contraste, una visión ideal de la sociedad"[15]. Frente al '*como es'* de Maquiavelo, los autores utópicos alzaron el *cómo debería ser*.[16] Se ponía de manifiesto con ellas, "una primera respuesta crítica (una crítica oblicua) a la manifiesta imperfección del mundo, realizada como resultado de un desengaño ante la euforia engendrada por el humanismo y el dinamismo que traían los nuevos tiempos". [17]

La utopía en cuanto 'género literario-filosófico'[18] ha jugado un papel fundamental en el desarrollo de las corrientes filosóficas e ideológicas occidentales, papel que ha sido especialmente decisivo en el desarrollo de la ética política. Tratándose de un género "mediante el cual se hacen propuestas del ideal de la sociedad humana describiendo situaciones no localizables en lugares reales"[19], proyecta sobre la *topía* un horizonte de orientación normativa. No es menor que se haya podido decir que las utopías del Renacimiento comparten entre sí el ser "la secularización del Cielo de la Edad Media".[20]

Huellas indelebles dejaron Tomás Moro en su Utopía, Tomás Campanella con *La ciudad del sol* y Francisco Bacon con su *Nueva Atlántida.* Pero su interés mayor para la ética política no está en cuanto "retratos de sociedades perfectas"[21], sino en cuanto expresan una dimensión de la existencia humana. Al entenderse, como "una carga de intención crítica en relación con la situación social existente" y en cuanto la realidad existente es la negación de una realidad mejor, emerge la utopía como una especie de doble negación. Y la ética política busca precisamente la ponderación crítica de lo existente (que es leído como negación de lo esperado) a partir de una 'anticipación' (que niega la negación de lo esperado) de una realidad posible: una sociedad justa. Todo ello bajo el supuesto moderno de que es posible configurar normativamente la sociedad. Es aquí donde el pensar utópico presta su insustituible contribución al oficio de la ética política: operar como fermento de transformación.[22] Al provocar la imaginación prospectiva para percibir en el presente lo posiblemente ignorado en él y orientar hacia un futuro mejor; al incitar "a la reflexión y a la discusión sobre las cuestiones más candentes de la actualidad"[23], el pensar utópico siembra gérmenes del futuro en el presente.

En el mismo sentido, para Habermas es sólo cuando la utopía, a través del aporte decisivo de Ernst Bloch y Karl Mannheim, se libera de la connotación de utopismo, cuando se rehabilita "como un medio verdadero de proponer posibilidades alternativas de vida que incluso deben incluirse en el proceso histórico".[24] No es en la utopía en cuanto "sueño del bien sin medios para llevarlo a cabo y sin método"[25], donde reside la riqueza del pensar utópico, sino en el entrecruce entre utopía e historia. Es en ese contacto donde se comienza a transformar la imagen clásica de la utopía superando sus caracteres

[15] GINER, S., *Historia del pensamiento social, 10ª ed.,* Ariel Historia, Barcelona, 2002, p. 189
[16] Ibid., p. 189
[17] Ibid., p. 189
[18] La denominación es de Miguel Angel Granada en *La filosofía política en el Renacimiento: Maquiavelo y las utopías.* En: Camps, V., *Historia de la ética, T. 1,* Editorial Crítica, Barcelona, 1987, p. 541ss.
[19] VIDAL, M. *Diccionario de teología,* Verbo Divino, Madrid, 1991, p. 608
[20] Cit. en GRANADA, M.A., o.c., p.561
[21] GRANADA, M.A., o.c., p. 557
[22] Cf. Id., p. 607
[23] GRANADA, M.A., o.ci., p,567
[24] HABERMAS, J., *La crisis del Estado de bienestar y el agotamiento de las energías utópicas,* en SALVAT, P., Curso: habitar la sociedad: ética política, Lecturas escogidas, Santiago, Universidad Alberto Hurtado, 2002, p. 115
[25] FOURIER, cit. en HABERMAS, o.c., p. 115

novelescos. Es desde allí que se ha podido sostener que "En la conciencia histórica políticamente activa hay implícita una perspectiva utópica".

Por otro lado, el desarrollo del pensar utópico se ha constituido en estrecha relación con la ideología. Desde Francis Bacon, pasando por C. Marx y K. Mannheim, en su ya clásico *Ideology and utopia* del año 1929[26], y llegando hasta la obra de P. Ricoeur, *Ideología y utopía* (1986)[27], se sitúa la ideología y la utopía dentro de un marco común de análisis. Como hace ver F. Parra[28], mientras que para Mannheim ambos fenómenos se pueden considerar como actitudes de desvío respecto de la realidad, que a la vez divergen dentro de ese aspecto común de incongruencia con la actualidad social, para Ricoeur la conjunción de estas dos funciones opuestas o complementarias tipifica la imaginación social y cultural. La hipótesis de Ricoeur es que "la dialéctica entre ideología y utopía puede arrojar alguna luz sobre la no resuelta cuestión general de la imaginación como problema filosófico"[29]. Para Melchiorre la ideología y la utopía constituyen "la propuesta o el plan de una organización global de la historicidad, un plan que comprende todo lo que es y en cuanto ha de ser y que traduce el sentido del presente en una construcción integrada del futuro"[30], constituyen, en suma, el proyecto de una síntesis futura que al mismo tiempo pone en cuestión el presente y lo conducen más allá de sí mismo. Empero, ideología y utopía se diferencian y llegan a contraponerse dado que mientras el futuro de la ideología es sólo aparente, mera repetición del presente, el futuro de la utopía es al parecer proyectable, cualitativo.[31]

Allí donde las funciones de la ideología transitan entre la deformación, la legitimación del poder y la integración social, a la utopía, su "ningún lugar", le permite la distancia necesaria para repensar la sociedad.[32] Es este repensar la sociedad, inherente a la ética política, el que se ve eclipsado cuando se declara la "muerte" de todo pensamiento utópico e incluso del hombre histórico[33]. Sin hacer oídos sordos al serio cuestionamiento a la utopía planteado por la sensibilidad postmoderna, que subraya el incumplimiento de las promesas utópicas de la modernidad,[34] se hace necesario redescubrir los manantiales utópicos que posibiliten el juego vital de anticipaciones asintóticas del futuro en el presente.

Apelar a anticipaciones de futuros posibles, pasa por "denunciar las trampas de lo 'neutro', de lo 'operativo' y de lo 'instrumental' de las burocracias y el mercado"[35]; pasa –en palabras de Alberto Hurtado- por llamar "a cuentas al orden social" [36] existente.

---

[26]. MANNHEIM, k., *Ideologia e utopia*, 4ª ed., Guanabara, Rio de Janeiro, 1986. (trad. bras.)
[27] RICOEUR, o.c.
[28] En proyecto de investigación presentado a la DIPUC: *Doctrina social de la Iglesia y ciencias sociales: posibilidad y dificultad de una relación*, Santiago, 2002.
[29] RICOEUR, o. c., p. 45.
[30] MELCHIORE, V., "*Historia*" en L. Pacomio et alii, Diccionario Teológico Interdisciplinar v. III, Ed. Sígueme, Salamanca, 1982, p. 44.
[31] Ibíd.
[32] RICOEUR, o. c., pp. 47-61.
[33] KOLAKOWSKI, L., *Tras la muerte del hombre histórico*, Letra Internacional, Nº 23, Madrid, 1991, pp. 72-75.
[34] VATTIMO, G., *El fin de la modernidad*, Ed. Gedisa, Barcelona, 1986; J. F. LYOTARD, *La condición postmoderna*, Madrid, 1984.
[35] RICHARD, N. (ed.) Revisar el pasado, criticar el presente, imaginar el futuro, Santiago, Universidad ARCIS, 2004, p. 14
[36] HURTADO, A., en P. MIRANDA (ed.), *Moral Social. Obra póstuma del Padre Alberto Hurtado, S.J.*, Ediciones Universidad Católica de Chile, Santiago, 2004, p. 133

Pero, ¿es dable en el contexto de sociedades sujetas a procesos de diferenciación funcional intencionar tales anticipaciones de futuro? ¿Se puede traer a juicio el orden social existente y proyectar normativamente alguno distinto de él? Desde la perspectiva de la teoría social contemporánea las respuestas son divergentes. Allí donde Habermas lee sólo el agotamiento de una utopía histórica (no del pensar utópico), Luhmann observa la pervivencia de un prejuicio: el 'prejuicio humanista'.

## En defensa del pensar utópico

Desde la perspectiva desarrollada por Habermas a propósito de la crisis del 'Estado de bienestar'[37], *resulta* discutible que se pueda entonar el réquiem del pensar utópico. Hay demasiado en juego en esta cuestión. Rechazando cierta lectura postmoderna que entiende el agotamiento de las energías utópicas como un cambio en la moderna conciencia de la época; conciencia que desde el siglo XVII viene constituyéndose en la cultura occidental y en la que *el presente eterniza la ruptura con el pasado* como una renovación continuada, postulará que *cuando se secan los manantiales utópicos se difunde un desierto de trivialidad y perplejidad.*[38] En perspectiva habermasiana, carece de fundamento la tesis del agotamiento de tales energías anticipatorias del futuro en el presente. Tal error de percepción se produciría al homologar el fin de una utopía concreta -la *utopía de la sociedad del trabajo*- con el agotamiento del pensar utópico. Habermas asume que el Estado social ha entrado en un callejón sin salida como resultado del agotamiento de las energías utópicas de la *sociedad del trabajo*, pero no está dispuesto a aceptar que ello arrastre consigo el eclipse del pensar utópico. Para él, la desaparición de los contenidos utópicos de la *sociedad del trabajo* no conlleva lógicamente a la desaparición de "la dimensión utópica de la conciencia histórica y la controversia política". [39]

De la mano de la teoría social clásica, en la que Marx y Weber hicieron ver que la estructura de la sociedad burguesa se caracteriza por el trabajo abstracto, las esperanzas utópicas se dirigieron hacia la esfera de la producción con la presunción de que a la transformación radical de las formas de producción le seguiría como consecuencia un mundo vital constituido por trabajadores libres asociados. Las energías utópicas se centraron, entonces, en la idea de la emancipación del trabajo frente a la determinación ajena. Tal expectativa utópica se alimenta en la idea que, en la medida que las personas se apropien de la totalidad de las fuerzas productivas, se producirá la coincidencia entre el trabajo autónomo con la vida material y, consecuentemente, la conversión de la persona en una personalidad plena. Es tal utopía la que ha perdido contacto con la realidad, es decir, con la fuerza del trabajo abstracto, capaz de construir estructuras y de transformar la sociedad. [40]

Pero, si bien a ratos parece que las energías utópicas se hubiesen retirado del pensamiento histórico en un horizonte en que el futuro aparece saturado de pesimismo, y no quedara más espacio que para la perplejidad, Habermas desarrolla una línea argumentativa que busca mostrar que la estructura del espíritu de la época no ha cambiado. *Reitero mi tesis de que la autoafirmación de los modernos ha impulsado más*

[37] Cf. HABERMAS, J. en *La crisis del Estado de bienestar y el agotamiento de las energías utópicas*
[38] HABERMAS, o.c., p. 133
[39] HABERMAS, o.c., p. 133
[40] Cf., HABERMAS, o.c., p. 116-119

*claramente que nunca una conciencia de la actualidad en la que se encuentran mezclados el pensamiento histórico con el utópico.*[41]

El agotamiento para Habermas no es del Estado social, no obstante que desde fines de los setenta se han hecho evidentes sus límites, sino de la identificación de él con la utopía de la sociedad del trabajo. En este sentido, es el programa del Estado social que sigue alimentándose de tal utopía el que ha perdido la capacidad de formular posibilidades futuras de alcanzar una vida colectiva mejor y más segura. Este mismo fenómeno afecta a otra de las formas en que expresó el proyecto del Estado social: el estado intervencionista. El presupuesto aquí es que las intervenciones estatales pueden garantizar la coexistencia pacífica entre el capitalismo y la democracia. Esto es que el éxito del proyecto depende del poder y de la capacidad de acción del aparato del Estado. Pero aquí se deja ver la contradicción entre el objetivo y el método en tal proyecto del Estado social: la generación de nuevas formas vitales (objetivo) es una tarea excesiva para el medio del poder (método). Tal contradicción en un contexto signado por el capitalismo lleva a un dilema: el capitalismo desarrollado no puede vivir sin el Estado social pero al mismo tiempo no puede hacerlo sin él.

Las diversas reacciones que tal dilema ha suscitado (*legitimismo*, *neoconservadurismo* y *disidencia de los críticos del crecimiento*[42]*)*, so observadas por Habermas como prueba del agotamiento de la utopía de la sociedad del trabajo. Ya no es posible para el Estado social mantener al trabajo como punto central de referencia. Aunque se llegara a implementar un salario mínimo garantizado, que sería –al decir del autor- un paso revolucionario, no lo sería lo suficiente si no pudiera proteger al *mundo vital* frente a las consecuencias contraproducentes de un tipo de administración providencial y de los imperativos inhumanos del sistema de relaciones laborales. Aquí Habermas delinea su propia proposición ante este agudo dilema: se requiere buscar un nuevo equilibrio entre los tres recursos de que dispone la sociedad moderna: el *dinero*, el *poder* y la *solidaridad*. Más específicamente aún, el poder de integración social de la solidaridad tendría que sostenerse contra los 'poderes' del dinero y del poder administrativo. La tesis sostenida en este sentido es que *todo proyecto que quiera desplazar los pesos a favor de orientaciones solidarias tiene que movilizar el terreno inferior en contra de los dos superiores*.[43]

Es la defensa y consolidación del microámbito de las comunicaciones cotidianas el que se quiere defender de la invasión de los subsistemas constituidos en torno del poder administrativo y del dinero. Al trasluz de tales ideas, Habermas ilumina de un nuevo modo uno de los factores de la crisis del Estado social: el presupuesto de que las formas vitales subculturales de los trabajadores industriales era una fuente de solidaridad. Tal presupuesto propio de la utopía de la sociedad del trabajo se ha vuelto insustentable. Al tenor de tal insustantibilidad hace resaltar la necesidad del cambio de acento utópico: desde el concepto del trabajo al de la comunicación. Aquí el vínculo con la tradición utópica busca acoger el dato del cambio del paradigma de la sociedad del trabajo a la sociedad de la comunicación. No es, por consiguiente, la desaparición de la dimensión utópica de la conciencia histórica la que acontece sino un cambio de acento.[44]

[41] HABERMAS, o.c., p. 133
[42] HABERMAS, o.c., p. 124-129
[43] HABERMAS, o.c., p. 131
[44] HABERMAS, o.c., p. 133

Esta distinción habermasiana entre el agotamiento de una utopía concreta y el agotamiento del pensar utópico, nos parece central para discernir la instalación de una nueva utopía cubierta por el manto de la supuesta muerte de los metarrelatos y, entre ellos, de las utopías. Lo que más bien parece ocurrir en el presente es la realización histórica de una versión de la utopía baconiana (*La nueva Atlántida*). No es por acaso que se ha podido decir que "la utopía baconiana es la única utopía renacentista realizada en el curso de la historia".[45] Bacon imagina "una sociedad gobernada por principios científicos" iniciando con ello una tradición que se proyecta hasta el presente, consistente en "la idea de que la ciencia debe tener un influjo decisivo en la marcha de la sociedad y figurar también en el seno del gobierno y del poder". Tal idea ha contribuido a la legitimación del "dominio de los que andando el tiempo habrían de recibir el nombre de tecnócratas".[46] La única novedad, en el presente, estaría en el tipo de ciencia que sería la encargada de realizar la "recuperación de la condición edénica de una existencia feliz y liberada"[47]: la economía concebida en clave neoliberal. Desde las simientes de tal utopía baconiana va a emerger lo que Hinkelammert denomina con un provocador sintagma: la *utopía nihilista.*

Pero aún defendiendo la utopía de la desventura en que la colocó el colapso de una utopía histórica, queda por ver si es posible la orientación normativa de sociedades funcionalmente diferenciadas. No sea que la apelación a la utopía no sea más que un residuo arqueológico de un pre-juicio actualmente infundable: el prejuicio humanista.

## El descentramiento social de la política

Luhmann desde su teoría de los sistemas sociales autorreferenciales ha levantado un límite que se postula como infranqueable para las pretensiones de orientar normativamente el sistema social. Operar como si la sociedad tuviera una plasticidad modelable según los dictámenes de la voluntad (utópica, por ejemplo) constituye desde la perspectiva de esta meta-teoría la expresión de un pre-juicio que concibe a lo social como una realidad compuesta y configurada por seres humanos. No en vano se ha dicho que la sociedad que Luhmann nos presenta es "una verdadera <sociedad sin hombres>"[48].

En la perspectiva luhmanniana emergen nuevos límites a la pretensión de constituir un discurso omniabarcante de la realidad en su presente y en sus eventuales desarrollos. Uno de ellos dice relación con la teoría del observador de Luhmann. El clásico esquema binario de un sujeto observando un objeto externo a él es radicalmente contestado. Los desarrollos de la cibernética, de la biología, de la matemática, etc., han llevado a reemplazar al sujeto por el *observador* y el objeto por lo *observado*. Ya no se trata más de un observador que –como una placa fotográfica- limita su acción a la mera pasividad, al simple hecho de dejarse impresionar por el objeto observado. "El observador reconoce en esta teoría una posición más activa, conoce mediante esquemas de distinción, que ha incorporado autorreferencialmente y que le permiten establecer

[45] GRANADA, M.A., o.c., p. 572
[46] GINER, o.c., p. 197
[47] GRANADA, M.A., o.c., p. 571
[48] VALLESPÍN.F., en LUHMANN,N., *Teoría política en el Estado de Bienestar*, Madrid, Alianza Editorial, 1993, p. 17

diferencias recibiendo, por tanto, noticias de diferencia. Observador y observado, quedan, por consiguiente, integrados en el acto creativo del conocimiento, donde –sin embargo- permanece un punto ciego inmanente a toda observación: los esquemas de distinción utilizados por el observador. Estos esquemas de distinción pueden ser, a su vez, vistos por el observador de segundo orden, aquel que observa a un observador observando, pero –nuevamente- este observador de segundo orden no puede ser testigo de sus propios esquemas de distinción"[49].

Epistemológicamente hablando, la Teoría de Sistemas se sitúa en un nivel donde los procesos cognoscitivos van más allá de la adecuación de sujeto y objeto. Siempre que se conoce se genera una diferencia que obliga al observador a situarse en un lado y no en el otro marcándolo y posicionándose. El observador de primer orden opera con un "punto ciego" que es la propia distinción con la que opera, y que sólo se puede observar por un observador de segundo orden que opera mediante la re-entrada de la distinción en lo distinguido, la unidad de la distinción.[50]

Como ha hecho ver Mascareño, "la idea de *forma* está en el centro de la epistemología sistémica y de su derivado necesario, la teoría de la observación. Ninguna observación puede ser hecha sin, a la vez y en un mismo acto, trazar una distinción. Consecuencia de esto es la imposibilidad de generar enunciados absolutos sobre la teoría y la praxis. Cada selección, de uno de los dos lados de la forma, es selección de un observador cuya disputa de validez no puede ser remitida a una instancia mayor. Una *forma* debe entenderse entonces, "como límite, como la marca de una diferencia que obliga a dejar en claro cuál es el lado que se indica, esto es, a qué lado de la forma uno se encuentra. Sociológicamente visto, esto afirma la autonomía de los sistemas funcionales parciales de la sociedad (economía, derecho, política, medios de comunicación de masas) y de sus actores corporativos (empresas, asociaciones, grupos de interés): cada uno de ellos sigue ante todo sus propias *formas* y es, en principio, indiferente a los modos de observación de los demás. De este hecho deriva finalmente la utilidad de una teoría sociológica de la orientación, en tanto permite hacer visible y coordinar las selecciones practicadas por cada observador, ya sea se trate de sistemas funcionales o actores corporativos".[51]

Es así, que a partir de este principio, el sujeto se pierde, haciendo que las sociedades no estén compuestas de hombres concretos y de relaciones entre hombres; la sociedad no es consecuencia del consenso entre los hombres, y no se constituye a través de la coincidencia de sus ideas ni de la complementariedad de sus fines o se integra con ello; las sociedades no son unidades limitadas regional o territorialmente, y por tanto, las sociedades como grupos de hombres o como territorios no pueden ser observadas desde fuera. Estos serían los principales "obstáculos epistemológicos" que señala Luhmann como supuestos que impiden construir hoy una teoría de la sociedad[52]. En este sentido, la teoría de sistemas tiene por objetivo describir los movimientos y generaciones que se dan en la "sociedad".

---

[49] RODRIGUEZ, D., 1997, p.

[50] Cfr. LUHMANNN, *Niklas Erkenntnis als Konstruktion*, Bern, Benteli, 1988, 74 p. en Pintos, Juan-Luis *Una Perspectiva Sociocibernética sobre la Religión:Los Imaginarios Sociales de lo Mundanamente Irrepresentable.* Santiago de Compostela,1994 en http://web.usc.es/~jlpintos/articulos/ciberreligion.htm

[51] MASCAREÑO, A., en WILLKE, H., *La transformación de la democracia como modelo de orientación de las sociedades complejas*, (trad. Aldo Mascareño), p. 4

[52] Cfr. LUHMANNN, Niklas, Die Gesellschaft der Gesellschaft, Frankfurt, Suhrkamp, 2 vols., 1997, I, pp. 24-25 en Pintos, Juan-Luis "Una Perspectiva Sociocibernética sobre la Religión: Los Imaginarios Sociales de lo Mundanamente Irrepresentable" Santiago de Compostela, 1994 en http://web.usc.es/~jlpintos/articulos/ciberreligion.htm

Como anota Antonio González, Niklas Luhmann entiende que si la teoría social se encuentra con dificultades para conceptuar la realidad de la sociedad mundial, ello se debe a que tanto los antiguos como los modernos entendieron la sociedad como un conjunto de hombres unidos por una serie de características comunes. Esto sobre el supuesto de que estas características comunes se articulan *políticamente*, de manera que la sociedad vendría a ser aquél conjunto humano organizado mediante un determinado Estado nacional. Los límites de una sociedad no serían otros que los límites determinados por las fronteras territoriales de los Estados. Naturalmente, esto se debe a una idea enormemente primitiva de lo social, definido en términos de *comunidad* y no de diferenciación funcional.[53]

Luhmann, heredero de Weber, analiza el proceso de modernización de las sociedades utilizando el concepto de racionalización y de secularización. Así, una sociedad moderna racionaliza sus sistemas, generando nuevos sistemas, con articulación de individuos a través de estos medios simbólicos, y no desde las personas, en tanto el sujeto en sí, pierde su relevancia en un mundo complejo. La complejidad presiona hacia la búsqueda de mecanismos de reducción de complejidad lo que define la evolución de una sociedad: una sociedad que es capaz de generar sistemas autopoiéticos que aparecen a partir de la necesidad de concentrar y generar nuevas transformaciones. Pero esta diferenciación es de naturaleza funcional, es decir la generación de niveles distintos de complejidad sistémica. El proceso de diferenciación tiene un correlato en el aumento de variedad al interior de los diversos niveles antes descritos. Producto de esta última forma es que surgen los diversos sistemas sociales parciales, definen sus comunicaciones y generan medios simbólicos que transportan sus comunicaciones.

La aparición de sistemas sociales y la dinámica que estos han adquirido, particularmente en la sociedad Latinoamericana, ha sido marcada por la primacía de dos de ellos: el sistema político y posteriormente el económico. Esto ha significado que en dichos momentos las comunicaciones que han primado al interior de la sociedad, se han teñido de los medios simbólicos característicos de ellos: el poder y el dinero. Esto ha tenido como consecuencia general que se ha instalado el principio de reflexividad en todo ámbito de la sociedad, favoreciendo la "articulación de individuos" en reemplazo de la "vinculación de personas".

Ahora bien, el reconocimiento de los vínculos sistémicos no conlleva como exigencia lógica el totalizar los vínculos sociales en ese nivel. Como oportunamente han sostenido Cousiño y Valenzuela, se pueden distinguir tres niveles de integración social.: el *cultural*, o de la 'presencia', que descansa sobre el núcleo pre-reflexivo de la experiencia; el *social*, o de las instituciones, que descansa en la conciencia y la reflexividad de los sujetos; y el *sistémico*, o de los mecanismos autorreferenciales.

Como ya se ha dicho, la sociedad para Luhmann no está compuesta de seres humanos, sino sólo de comunicación. Lo social y el ser humano son entidades autónomas. Cada uno actúa con principios de operación diversos (lo social: comunicación; lo humano: conciencia). Luhmann logra aislar lo social de modo que la sociedad aparece como sistema y el ser humano como entorno de ese sistema. Para él lo social no puede surgir directamente de la interrelación humana. Para Luhmann "El hecho de que, a pesar de todas estas evidencias persista el aferrarse a un concepto

[53] González Antonio, "Un solo mundo. La relevancia de Zubiri para la teoría socia", Tesis doctoral UP Comillas, Madrid, 1995

humanístico de sociedad, es decir, a un concepto que tiene su referencia esencial en el hombre, quizás esté condicionado por el temor a quedarse sin una medida para evaluar la sociedad y, por lo tanto, sin el derecho a pretender que la sociedad se haya de organizar de modo humano"[54]. Es una comprensión errada de la sociedad la que está a la base de un tal 'prejuicio humanista'. Lo social no está constituido a imagen y semejanza del hombre sino que es el resultado de una cocción práctica evolutiva, su tendencia es a la reproducción de una dinámica autorreferida. Consiguientemente, lo social nunca ha sido -ni lo es ni lo será- el espacio de la realización absoluta de las posibilidades más humanas del hombre. La sociedad manifiesta una consistencia propia, una regulación autorreferente que da pie a que cada individuo la experimente en grados de profundidad y en direcciones diversas.

En ese sentido, podría afirmarse, que la relación ética con esta particular forma de teoría social, establece vínculos más bien problemáticos. Esto en vista que podría observarse un carácter refractario de lo normativo en la Teoría Luhmaniana. O una ética a nivel de los sistemas de sentido, la cual es anterior al hombre y por tanto un sistema ético en la cual el hombre, el sujeto, no tiene mucho que decir. En vista que no puede, ya que es incapaz de efectuar alguna acción a nivel sistémico.

Como ha podido sostener Donatti, en la medida en que la modernidad avance, se hace cada vez menos probable tener formas sociales "naturales" o de todas formas consideradas como tales. Casi seguramente ya no será posible, como lo ha sido hasta ahora, vivir en una sociedad pensada y actuada como in-mediatamente humana, o sea en la que el elemento humano, sea dado como presupuesto de alguna forma "dado por hecho".

La sociedad, en cuanto relación, esta hecha siempre menos de personas y personas humanas. Llega a caracterizarse como construcción de formas que no existen en forma natural: la sociedad es cada vez más pensada y actuada como una realidad virtual, hecha de elementos y dinámicas artificiales, cualquier cosa sea lo que la palabra artificial puede significar. En palabras distintas, lo humano se diferencia, y a menudo se disocia de lo social[55].

Desde esta perspectiva en que lo humano se disocia de lo social, ¿será el voluntariado el único cauce que le queda al pensar utópico en contexto de diferenciación funcional? La acción social, ¿deberá retirarse al nivel de los vínculos primarios?

El caso del Voluntariado tiene algunas particularidades que lo posicionan en un análisis especial (posiblemente no exclusivo). Y es que, las organizaciones de Voluntariado operan produciendo, fortaleciendo, etc., vínculos primarios. Así la "comunidad" para las organizaciones de Voluntariado es tanto medio como fin. Para esto, las organizaciones definen programas que orientan sus operaciones que no distinguen entre lo político y lo económico, generando comunicaciones de "doble sentido" (en términos socio-evolutivos este puede ser uno de sus más exitosos mecanismos adaptativos)[56].

[54]N. LUHMANN, *Teoría de la sociedad*, p. 33

[55] Cf. DONATI, P., *Pensiero sociale cristiano e società post-moderna*, Roma, Editrice a.v e., 1997

[56] ROJAS LASCH, GABRIEL **"Organizaciones de Voluntariado y Teoría de sistemas"** Universidad de Chile, Facultad de Ciencias Sociales, *Programa Interdisciplinario en Estudios Asociativo, PRO-ASOCIA* Santiago, Chile

La meta-teoría luhmanniana abre un brecha profunda con la ética política y, en ella, con el pensar utópico, que opera sobre la pretensión de orientar normativamente (a partir de una idea reguladora kantiana, por ejemplo) la sociedad.

**Nuevas búsquedas para la orientación normativa de sociedades complejas**

Pero todavía se puede, con razón, pensar y esperar poder vivir en una sociedad de lo humano, como forma de ser y producir una sociedad que, distinguiendo adecuadamente entre lo "social humano" y lo "social no humano" pueda entregar nuevas formas de convivencia civil en un mundo en que las relaciones interpersonales son actuables y valoradas "a medida de hombre"[57].

¿Control o *laissez-faire*?, ¿Leviatán o evolución? –se pregunta Mscareño. Desde dentro de la tradición luhmanniana surgen nuevos y prometedores desarrollos teóricos (como una teoría crítica de sistemas) en los cuales observamos residuos semánticos para un pensar utópico. Es el caso, entre otros, de Helmut Willke quien "pretende encontrar, entre vestigios orwellianos y promesas neoliberales, una *tercera vía"*[58]. Willke acepta y refuerza la descripción sistémica de la sociedad moderna en base al principio de la diferenciación funcional, sin embargo, en oposición a Luhmann, no deriva a la evolución los problemas sociales que ella trae consigo en su versión tardía y radicalizada. En ese contexto, Willke emprende su reevaluación del Estado y la democracia y su renuncia a la evolución como mecanismo de resolución de conflictos sociales.[59] Allí donde Luhmann postula que "sobre los futuros presentes decidirá la evolución social"[60], Willke busca 'hacerse cargo' (dinamismo propio de la ética) del hecho que nuestra "generación será no más que un recuerdo antes que la evolución, por sí sola, pueda llegar a resolver el problema de la pobreza, del sobrepoblamiento o el riesgo ecológico"[61].

En esta renuncia (¿por indignación moral?) a la evolución como mecanismo de resolución de conflictos, creemos reconocer el impulso propio de la ética.

La ética, en cuanto acto de libertad, como bellamente lo definiera Octavio Paz, es "el movimiento de la conciencia que nos lleva a decir sí o no". [62] Sin la posibilidad de decir sí o no al *ethos* existente no hay posibilidad de 'hacerse cargo de la realidad' y, por ende, tampoco hay espacio para la ética política. Desde este ángulo se comprende mejor la doble función que Vidal propone para la ética. Si se asume con el PNUD, que el cometido de la ética es "reflexionar sobre las condiciones indispensables para la realización auténtica de lo humano en cuanto individuo y como cuerpo social"[63], tal

[57] Cf. DONATI, P., *Pensiero sociale cristiano e società post-moderna*, Roma, Editrice a.v e., 1997
[58] MASCAREÑO, A., en WILLKE, H., *La transformación de la democracia como modelo de orientación de las sociedades complejas*, (trad. Aldo Mascareño),
[59] H. WILLKE, *La transformación de la democracia como modelo de orientación de las sociedades complejas*, Traducción no publicada de Aldo Macareño, Santiago, 2003, p.2
[60] LUHMANN, N., *Observaciones de la modernidad. Racionalidad y contingencia en la sociedad moderna*, Barcelona, Paidós, 1997, p. 137
[61] MASCAREÑO, A., en WILLKE, H., *La transformación de la democracia como modelo de orientación de las sociedades complejas*, (trad. Aldo Mascareño),
[62] Cit. en: ROZAS, Margarita. *Algunas reflexiones sobre la "intervención profesional" desde una perspectiva ética*. En: Trabajo Social y compromiso ético. Buenos Aires: Espacio, 2000, p.17
[63] PROGRAMA DE NACIONES UNIDAS PARA EL DESARROLLO. *Informe sobre el Desarrollo Humano en Chile 2000. Más sociedad para gobernar el futuro.* Santiago, PNUD, p. 241.

reflexión conlleva, como dos caras de una misma moneda, un aspecto propositivo y otro crítico. Señala Vidal que entre las muchas funciones que se le asignan a la ética, se destacan dos como prevalentes: una función crítica y una función utópica. "A través de la primera función, el discurso ético detecta, demarca y pondera las realizaciones inauténticas de la realidad humana. Mediante la segunda función, la ética proyecta y configura el ideal normativo de las realizaciones humanas."[64] Estas dos funciones generales de la ética adquieren particular relieve en el campo de la ética política. En efecto, -dirá- "se realizan de modo eminente cuando el discurso ético se inserta en la trama social en que acaece lo "justo" (o lo "injusto")".[65]

Para Vidal, la carga utópica de la instancia ética de 'lo político'[66] opera básicamente de dos modos: modo crítico-negativo: oponiéndose al orden existente y pidiendo su sustitución por otro nuevo; modo constructivo-positivo: proponiendo un ideal absoluto hacia el cual debe tender la realización de lo humano. Por su parte, Giner resalta que la función de la utopía no se limita a exponer situaciones ideales, sino que muy especialmente remite a algo propio de la modernidad como lo es "la idea de que la reorganización de la sociedad, según módulos racionales y de clara mejora de nuestra condición, es factible".[67]

Esta forma de interpelación de *ethos*, que no reduce a la razón a dar cuenta de lo existente, pasa por asumir que existe un nivel moral de la realidad social: el que corresponde a la configuración "humanizadora" (o "deshumanizadora") de la sociedad. Sólo en el reconocimiento de este nivel de significación de la realidad social se abre un espacio a la libertad en lo social. Concordamos con Ricoeur en que la creciente tecnificación de la realidad social hace dificultosa la tarea para una ética política contemporánea. Sin embargo, tal tarea -por lo mismo- se hace más urgente y necesaria. El error de la 'racionalidad instrumental' ha consistido precisamente en ocultar, cuando no simplemente negar, este nivel constitutivo de la realidad.[68] Al totalizar la realidad humana la ha sometido a una finalidad puramente instrumental. Como es propio de esta forma de racionalidad, todo fin se concibe como medio para otra cosa. A su turno, el ser humano dejará de ser percibido –como lo planteara Kant- como un *fin en sí mismo*, como portador de una dignidad eminente e inalienable, para devenir también medio para otra cosa. Si todo en la realidad social tiene razón de medio, si ella no es reconocida como portadora de sentido, no queda espacio para la ética.

Si se asume que la realidad social comporta un nivel moral en su propia constitución, se entiende el por qué de las funciones crítica y utópica. Si no se da una crítica de este nivel moral que interroga por lo 'justo' o lo 'injusto', por lo 'humanizador' o 'deshumanizador' de la sociedad, lo que de hecho se está haciendo (precisamente porque nada se hace) es legitimar la *topía*, el orden social existente. Por el contrario, si la realidad social es interpelada en su nivel moral, es esa *topía* la que es puesta en cuestión desde una *u-topía*. La crítica se nos manifiesta, de este modo, como inseparable de la propuesta implícita de un orden normativo, o en términos kantianos, de una *idea reguladora*

---

[64] VIDAL, Marciano. *Moral de Actitudes*. T.III Moral Social. 8ª ed. Madrid: PS Editorial, 1995, p. 236.
[65] Ibid.
[66] Haciendo con ello referencia a la distinción francesa entre la política y lo político.
[67] GINER, o.c., p. 190-191
[68] P. Salvat hace ver que buena parte de la "comprensión de la economía ha estado marcada por una racionalidad de tipo instrumental basada en la ciencia, la tecnología, aplicada a las distintas facetas de la economía." SALVAT, P. *Etica, derechos de solidaridad y nuevo desarrollo.* Persona y Sociedad, VII(2 y 3): 39-58, 1993, p.40-41

La ética se nos aparece en su función utópica como 'búsqueda incesante', como 'búsqueda sin posesión', como 'tensión permanente'.[69] Nunca como lo totalmente realizado. De ahí la tragedia de la utopía cuando se la quiere realizada, cuando se pierde de vista su 'carácter utópico', es decir, su condición de no encarnable en la sociedad real.[70]

**La instalación de una utopía nihilista.**

El análisis penetrante que hace Hinkelammert en *El nihilismo al desnudo* nos permite hacer ver el tono utópico baconiano que se despliega cual fantasma inasible por las llanuras del mundo globalizado. Un nuevo ideal de sociedad perfecta ha emergido desde el sepulcro de las utopías del siglo XX. Sólo que con una diferencia sustantiva: a diferencia de las utopías clásicas, esta suerte de utopía de inicios de siglo "no inspira acciones para su realización"[71]. El ideal baconiano de la restauración del poder humano sobre el universo a través de la ciencia ha encontrado en la tecno-economía-neoliberal su realizador. El sistema utópico neoliberal hace innecesaria la preocupación por la realidad –y por lo mismo hace irrelevante a la ética política- "porque el automatismo del mercado se encarga de ella al producir la identidad utópica de intereses particulares y generales." Más aún, "aparece la afirmación de que no se debe preocupar de la realidad para no poner en peligro las fuerzas sanas del mercado autorregulado".[72]

El proceso que habría llevado a la emergencia de esta utopía -que Hinkelammert nomina como nihilista- constaría de tres momentos cada uno representado en forma emblemática por un autor, a saber: primero, el sistema utópico sostiene la tendencia automática del sistema hacia la realización del interés general (A. Smith); segundo, los juicios de hecho de la teoría crítica que refutan la tesis de la tendencia automática del sistema a la realización del interés general (K. Marx); tercero, el sistema nihilista efectúa una transvalorización de los valores en relación con la teoría crítica junto con una renuncia al contenido utópico (de interés general) del sistema utópico y de sus transformaciones ( F. Nietzche).[73] La resultante de este proceso es precisamente "una de las utopías más nefastas del siglo XX" la que opera a partir de una 'dialéctica maldita' a partir de la cual se sostiene que por 'magia del mercado' se "produce automáticamente un efecto armónico sobre la realidad".[74]

Una mirada aunque somera al neoliberalismo hayekiano es suficiente para ilustrar tal posición. En la perspectiva de Hayek, el 'descubrimiento' (¡) del orden espontáneo "que se genera a sí mismo en los asuntos sociales"[75] viene a superar el error antropomórfico que se sigue de concebir la sociedad como una organización, como un orden deliberado, como un orden sujeto a propósitos.[76] Cualquier orden organizado,

---

[69] Cit. en: FERNANDEZ BUEY, Francisco. *Ëtica y Filosofía Política.* 22 de Agosto del 2001 <www.upf.es/iuc/buey/etica-a/tema1.htm>
[70] Cf. GRANADA, M.A., o.c., p.565
[71] HINKELAMMERT, F., *El capitalismo cínico y su crítica: La crítica de la ideología y la crítica del nihilismo,* en P. SALVAT, Curso: habitar la sociedad: ética política, Lecturas escogidas, Santiago, Universidad Alberto Hurtado, 2002
[72] HINKELAMMERT, o.c., nº 5
[73] HINKELAMMERT, o.c., nº 4
[74] HINKELAMMERT, o.c., nº 6
[75] HAYEK, F., *Los principios de un orden social liberal,* en P. SALVAT, Curso: habitar la sociedad: ética política, Lecturas escogidas, Santiago, Universidad Alberto Hurtado, 2002, p. 181
[76] Cf., HAYEK, o.c., p.193

sujeto a propósitos, creado por una dirección central, reduce el orden posible a lograr sobre la base de la utilización del conocimiento y aptitud de todos los miembros de la sociedad. En esta perspectiva se deja ver mejor el concepto central del liberalismo que defiende Hayek: la formación de un orden espontáneo de mucha mayor complejidad del que podría producirse mediante un ordenamiento deliberado advendrá bajo la vigencia de reglas universales (puramente abstractas y formales) de conducta justa que protejan el dominio privado de los individuos. Tal orden advendrá sólo y sólo si se deja operar a los 'mecanismos del mercado y todos sus accidentes'. Consecuentemente con estas premisas (¿sería mejor decir dogmas?), Hayek puntualiza que la intervención del gobierno debería limitarse a mantener el cumplimiento de las llamadas 'reglas universales de conducta justa'.[77]

La 'fe' en la emergencia del orden espontáneo que advendrá necesariamente si se elimina toda interferencia constructivista, permite entender el tratamiento que Hayek le da a la categoría de justicia. Para él "sólo hay una justicia de la conducta individual, pero no una 'justicia social' separada". En cuanto el hablar, o peor aún, el exigir justicia en la sociedad, conlleva la idea de introducir propósitos, de gestionar un orden deliberado, la categoría y la exigencia de 'justicia social' carece de sentido. Aún más, se constituye en un despropósito. Desde la premisa incuestionable del orden espontáneo se entiende que carezca de sentido el tratar de describir como justas o injustas la manera en la cual el mercado distribuye los bienes. Apelar a la justicia social en esta lógica conlleva como consecuencia el limitar el *plus* de orden que posibilitaría el despliegue del mecanismo de mercado y hacer, además, una velada concesión a la demanda de protección de determinados intereses. La justicia social llega a constituirse así en poco más que una demanda de protección de intereses creados y en la creación de nuevos privilegios.[78]

Que decir tiene que esta versión de la tradición liberal nada tiene que ver con aquella a la cual se adscribe Rawls. Ya su sola concepción de sociedad como *un sistema equitativo de cooperación social entre personas libres e iguales*[79] nos habla de un liberalismo para el cual la justicia es una exigencia ineludible. Su *Teoría de la Justicia*, junto con ser una de las obras más relevantes en ética social en el s. XX, es una refinada construcción teórica que busca sustentar la unidad social en una concepción política de la justicia. Sus célebres principios de la justicia como equidad y que se pueden identificar como un principio de igualdad y un principio de diferencia, nada tienen que ver con el automatismo del mercado. Recordémoslos: principio de igualdad: *toda persona tiene igual derecho a un régimen plenamente suficiente de libertades básicas iguales, que sea compatible con un régimen similar de libertades para todos;* principio de diferencia*: las desigualdades sociales y económicas deben satisfacer dos condiciones* ( lo que implica que las desigualdades no son legitimas *per se*): *primero, deben estar ligadas a empleos y funciones abiertas a todos bajo condiciones de igualdad de oportunidades ; segundo, deben beneficiar a los miembros menos favorecidos de la sociedad.*[80]

[77] Cf. HAYEK, o.c., p. 182-186
[78] Cf. HAYEK, o.c., p. 187-195
[79] RAWLS, J., *La justicia como equidad: política, no metafísica*, en P. SALVAT, Curso: habitar la sociedad: ética política, Lecturas escogidas, Santiago, Universidad Alberto Hurtado, 2002, p. 27
[80] RAWLS, o.c., p. 27

Como se puede ver en la lógica rawlsiana la ética política juega un rol fundamental, en tanto en la concepción hayekiana es el mercado autorregulado el verdadero realizador de los valores. De allí su exigencia de no intervención. Todo intento por configurar la comunidad política es concebido como un desplazamiento hacia 'sociedades totalitarias'.[81]

Desde tales premisas a la ética política no le queda más que renunciar al esfuerzo de configuración del espacio público replegándose sin oficio a la esfera de lo privado. Estamos bajo los efectos de una utopía que no inspira acciones para su realización. Antes bien, "justifica la supresión de cualquier paso concreto para acercarse a ella".[82] Tal utopía, sin embargo, no se autocalifica como tal. Por el contrario, la transformación neoliberal de la teoría económica liberal apela al más puro realismo. Como bien dirá Hinkelammert, "el pensamiento neoliberal jamás va a hablar de la competencia perfecta como su utopía".[83] En vez de ello se pretende a sí mismo como realismo pleno. Hinkelammert no deja de notar en ello cierta paradoja: la utopía del neoliberalismo se constituye y sobrevive desde la negación de lo real. Lo real es lo que el sistema permite nombrar. El sistema sustituye desde su lógica tautológica la realidad de las condiciones de posibilidad.[84] "La negación abierta de la realidad como condición de posibilidad de la vida humana, el capitalismo nihilista hoy la efectúa por la negación de su relevancia".[85] Nos las tenemos que ver entonces con una utopía que no sólo niega su condición de tal, bajo la excusa de que "quien quiere el cielo en la tierra, produce el infierno", sino que además niega la realidad como condición de posibilidad del vivir humano. Se proclama de alguna manera la defunción de lo real[86]. Abstrayéndose la teoría neoliberal de toda realidad para deducir simples principios abstractos de aplicación dogmática, termina afirmando que la realidad está mejor respetada si no se la toma siquiera en cuenta.[87] El cielo de la competencia perfecta con el auxilio de la divina providencia del mercado "aplasta ahora cualquier paso en concreto en defensa de la realidad" condenando a la ética política –como a su modo viera Habermas- a la trivialidad y perplejidad que se produce cuando se secan los manantiales utópicos.[88]

## A modo de conclusión.

Las reflexiones precedentes nos llevan a concluir que no se han secado los manantiales utópicos sino que lo que más bien ha ocurrido es la instalación soterrada de una *utopía nihilista*. Si se hace necesario recuperar el aliento utópico es precisamente para reinstalar "cierta confianza en la capacidad de reorganizar la sociedad"[89] o - para decirlo en términos del PNUD 2002- para "hacer la experiencia de una sociedad capaz

[81] HAYEK, o.c., p. 191
[82] HINKELAMMERT, o.c., nº 6
[83] HINKELAMMERT, o.c., nº 6
[84] HINKELAMMERT, o.c., nº 7
[85] HINKELAMMERT, o.c., nº 7
[86] PEÑA, C., en RICHARD, N. (ed.) Revisar el pasado, criticar el presente, imaginar el futuro, Santiago, Universidad ARCIS, 2004, p. 326
[87] HINKELAMMERT, o.c., nº 6
[88] HABERMAS, o.c., p.133
[89] GINER, o.c., p. 190

de conducir los procesos sociales"[90] saliendo al paso de una lógica que termina finalmente, a excusa de realismo, por 'naturalizar lo social'. Lo único rescatable de tal fenómeno es que puede permitir poner en evidencia el que la utopía es una dimensión inescindible de la condición humana. De ahí que, la tarea urgente de la ética política sea, en este contexto, el ejercer el oficio de la crítica, avivando el fuego de un pensar utópico capaz de exponer alternativas de acción y posibilidades de juego que trasciendan las continuidades históricas. En este sentido, lo menos que se le puede pedir es que su luz, aunque tenue, permita vislumbrar que hay más realidad que la que permite nombrar la lógica dominante. Si ya lograra desenmascarar las pretensiones (ideológicas) de realismo de la utopía nihilista, la ética política habría hecho una contribución decisiva, poniendo una condición de posibilidad para la configuración de "una comunidad deseada y posible"[91]. Dura tarea ésta en un contexto signado por la radical división del trabajo en la que la competencia en lo público es reservada a los expertos y a los técnicos. División del trabajo que, llegando más lejos aún, reserva para el cientificismo positivista, en su nueva versión de la tecno-economía-neoliberal, la tarea utópico-baconiana de la "recuperación de la condición edénica de una existencia feliz y liberada" gracias al despliegue del automatismo del mercado. Como acertadamente sostendrá el PNUD 2002 "Cuando el mecanismo de mercado se cubre con el halo de un orden natural, se debilitan las capacidades individuales y colectivas de moldear el ordenamiento de la vida social"[92]. Lo que es tanto como decir que se debilita el sentido de una ética política, no sólo para balbucear hacia dónde vamos, sino también para sugerir dónde deberíamos ir.

[90] PROGRAMA DE NACIONES UNIDAS PARA EL DESARROLLO, *Informe sobre el Desarrollo Humano en Chile 2002*, PNUD, Santiago, 2002, p. 293

[91] PROGRAMA DE NACIONES UNIDAS PARA EL DESARROLLO, *Informe sobre el Desarrollo Humano en Chile 2002*, o.c., p. 287

[92] PROGRAMA DE NACIONES UNIDAS PARA EL DESARROLLO, o.c., p. 290